

大乘仏教の思想家としての法然

頼 住 光 子

本稿においては、法然を「大乘仏教の思想家」という観点から考えるにあたっての基本的な前提について考えてみたい。

私自身、これまで、道元（1200～1253）を中心として日本仏教の研究を進めてきた（拙著『道元の思想 大乘仏教の真髓を読み解く』『正法眼蔵入門』など）。その過程で、道元を禅仏教者、曹洞宗の開祖と見るだけではなく、大乘仏教者として、広い視野から捉えることも必要なのではないかと考えるようになった。とりわけ、道元と親鸞の仏性理解を検討する過程で、両者が、まったく異なる思想的コンテクストにありながら、仏性の固定的、実体的な解釈を批判し、独自の仏性解釈を示したことをテキスト的に跡付けながら考察したことが一つの転機となった。これらの考察を通じて、禅と浄土教というかたちで対照的に語られがちな道元と親鸞が、大乘仏教の中心テーマの一つともいべき仏性解釈において、構造的な共通性をもっていること、そして、それらはインドから中国、日本へと展開した大乘仏教の思想的課題に応えたものであったことが明らかになった。これらの過程を通じて、宗派ごとの独自の立場からの研究と同時に、日本の大乘仏教という観点からの研究が重要であるということに気付き、実際にそのような問題意識からの研究をはじめるようになった。

日本の仏教思想家を大乘仏教という見地から検討してみると、その中で法然（1133～1212）の存在が大きなものとして浮かび上がってきた。本稿においては、大乘仏教の思想家として法然を考えるためのいくつかの前提について考えてみたい。まず、浄土信仰そのものが、大乘仏教を含む仏教史の展開の中でどのような意味をもつのかを考えてみる。その上で、法然の著した『選択集本願念仏集』（以下、『選択集』）の内容について、その特徴的な教説を中心として、大乘仏教という観点を視野に入れながら検討してみたい。

【1】 法然に至るまでの浄土教の展開の概観

（1） インドにおける浄土信仰

1) 初期 仏教

浄土信仰というのは、いったいどのような意味を持っているのかということを、法然に至る

までの浄土教の展開を跡付けながら考えてみたい。

まず、インドの初期仏教に遡って検討してみよう。他のあらゆる仏教の諸宗派と同様に、浄土信仰が成立する前提、原点になるのは、釈尊が菩提樹下において開悟成道したということである。浄土思想では、阿弥陀仏と釈尊を併せて二尊とよび、阿弥陀仏への信仰を説いたのが釈尊であり、釈尊がいなければ阿弥陀仏への信仰もそもそも成立しなかったと考える。

開悟成道、すなわち、三昧、禪定の達成については、さまざまな説明の仕方が可能であろうが、私自身としては、言葉を超えた真理を体得し、迷い苦しみの世界からの解脱を成就することであると捉えている。言い換えれば、言語によって分節する通常の認識、また分節したものの実体化を超えた、分節の根源にある無分節の原事実そのもの（いいかえれば「空—縁起」）の直観的把握、そして、それを通じての、実体化が生み出す苦しみ（執着＝煩惱）からの解放である。

釈尊と同じく悟りを開いて、煩惱を滅却して苦から解脱することをめざして、初期仏教の出家者たちは、釈尊にならって坐禅瞑想などの修行をなしたと伝えられている。『テーラーガーター』（中村元訳注『仏弟子の告白』）や、『テーリーガーター』（同『尼僧の告白』）などのパーリ語経典によれば、女性僧侶も含め何人もの修行者が、釈尊と同様に悟りを体得したという。

初期仏教において行われた修行の中で、浄土教への展開という観点から特に注目されるのは「憶念」である。憶念とは心に刻み付けるということであり、精神集中による記憶や想起をも含む。憶念としては、四念処が最も基本的なものであり、その修行としては、身体の不浄性、感覚の苦性、心の無常性、存在（法）の無我性を観察することが行われ（身、受、心、法の四念処）、存在を常住の不変の実体として考え、それ故に身体を清浄とし感覚を安楽なものとして誤解する「浄、楽、常、我」の四顛倒を打破することが目指された。

さらに、六随念（六念処）や、十随念（十念処）なども説かれるようになっていく。六随念とは、精神集中して、仏、法、僧、戒、布施、天を念ずることであり、十随念とは、六随念に、入出息、死、身、寂靜の四随念を加えたものである。特に注目されるのは、六随念や十随念を列挙するに際して、その冒頭に位置する「念仏」である。これは、心に仏を念じ留めることであり、仏の相好や十号（如来・応供〔阿羅漢〕・正遍知・明行足・善逝・世間解・無上士・調御丈夫・天人師・仏世尊）を念じ続け心に刻みつけることである。中でも釈尊のすぐれた徳を具体的な名前にした十号を念ずることは、まさに後世の口称念仏の展開の先駆をなすものと考えられる。（もちろん、念仏は、本来はあくまで心に刻みつけるものとしての憶念であり、口称念仏ではない。しかし、初期仏教の段階から「南無仏」と口で称えることにより除災などの功德が得られるとされていたことは重要である。）

さらに注目すべきことは、これらのうちの六随念については、もともとは、在家信者が行うものであり、随念の功德によって三悪道を離れて生天することが目指されていたが、後には涅槃

槃を目指して行うものとされるようになったことである。念仏による生天という考え方が六随念に伴って現れ、さらにそれが、神々の世界に生まれ変わるという次善のものではなく、涅槃を目指すという仏教の究極目的に関わるものとされたことは、後の浄土思想の展開を考慮するならば、見逃すことはできないと思われる。

2) 大乗仏教

釈尊の死後100年ほど経過した頃、初期教団が戒律解釈などをきっかけとして保守派の上座部と進歩派の大衆部の二つに大きく分裂し（根本分裂）、さらに枝末分裂を繰り返し、二〇ほどの部派が成立する。諸部派において学問修行が盛んに行われるが、当然、正念（正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定からなる八正道の一つで、正しい憶念のこと）の修行も行われた。

その後、紀元前後ごろに部派仏教（とりわけ説一切有部）に対して、自己の悟りを目指す修行や学問に励むだけで、自利しか目指していないと批判して、自己とともに他者も悟りへと導く自利利他をめざす大乗仏教が成立する。インドの大乗仏教については、三期（初期：紀元前後～3世紀、中期：3～7世紀、後期：7世紀以降）に分けるのが一般的である。このうちの初期において、浄土信仰が生まれた。

大乗仏教においては、釈尊以外に、過去・現在・未来に渡る多仏に対する信仰が確立する。そして、一心に仏に心を集中し続けることによって、生天、滅罪、除災、見仏、仏国土への往生などの徳益があると考えられるようになっていった。

とりわけ、紀元後1世紀から2世紀に成立したと推定される『般舟三昧経』においては、心を仏に集中し、俗事を離れて坐臥せず経行し続けることによって三昧（サマーディ）を成就し、般舟三昧（諸仏現前三昧、仏立三昧）の中で、一切の諸仏が目の前に現れるという「見仏」が主張された。その仏の中には、西方浄土の阿弥陀仏も含まれており、この意味で『般舟三昧経』が阿弥陀仏信仰の先駆けといえることができる（ただし、阿弥陀仏にまみえるのは、浄土往生してからではなくて、現世においてである）。

ここで注目されるのは、「仏にまみえる」ということが、大乗仏教において大きな意味を持つに至ったことである。そこには、釈尊の肉体は、80歳の生涯を終えて滅びてしまったとしても、その死を超えて仏を直に感得したいという仏への敬慕を見てとることができる。それに応えて展開してくるのが、三昧の中での仏との出会いを説く念仏信仰だといえることができる。

また、大乗仏教においては、念仏の徳益として、仏国土への往生が強調され、とりわけ、阿弥陀仏の西方浄土への信仰が高まり、1世紀以降、『無量寿経』をはじめ、数々の浄土経典が作られるようになった。（なお、「浄土」という言葉は、『無量寿経』の「国土清浄」に因む言葉であるが、言葉自体としてみれば、サンスクリット語の「(菩薩が) 国土を浄める」*buddhaksetra-parisuddhi* を、中国で「浄土」という一つの熟語とし「仏国土」の意味で使用

するようになったものとされている。)

3) 成仏の困難さの自覚

さて、釈尊在世中、そしてその弟子たちによる初期仏教、部派仏教、さらには大乘仏教へと
いう展開の中で、浄土信仰の発展という観点から注目されるのは、釈尊の生きていた時代から
時間空間的に隔たるにつれ、次第に、修行による開悟成道・成仏の困難さが自覚されるよう
になってきたことである。つまり、釈尊のいた時代から遠く隔てられた時空にあって、もはや直
接に教えを受けられないという意識、また、次の仏となる弥勒菩薩の下生まで56億7千万年と
いう、ほとんど無限に近い時間を要するという無仏意識が強まり、修行による開悟成道、成仏
というものの困難さが強く意識されるようになった。

この困難さの自覚の一つの現れが、たとえば、部派仏教の中では、もはや釈尊と同じ悟りは
目指さずに、それとは区別される阿羅漢果をめざすという流れになる。それに対して、大乘仏
教の場合は、困難さの自覚は、一つには多仏信仰にその結実を見る。そこでは、釈尊が、もは
や、見習い帰依すべき優れた師、先達ではなくなり、超人的な信仰対象となり、さらに、釈尊
とは別の、無数の諸仏、またそれらの仏への帰依という観念が生み出されるに至る。その結果、
阿弥陀仏や薬師仏などが信仰されるようになり、また、大乘仏教の修行者を意味する菩薩（ボ
ディサットバ、菩提を求める衆生という意味で、本来は、前世も含め開悟以前の釈尊を指し
た）も同様に信仰の対象となり、観音菩薩や文殊菩薩などの諸菩薩による救済が説かれるよう
になった。自力での成仏の困難さを自覚することが、諸仏、諸菩薩による救済という信仰を生
み出すに至ったのである。（なお、先取りして言えば、法然において、このような成仏の困難
さの自覚は、「三学非器」「罪惡生死の凡夫」の自覚というかたちで深化していく。）

4) 「一切衆生」という捉え方と大乘仏教の課題としての共同成仏

大乘仏教の特徴としては、空一縁起の存在論、利他の実践論が挙げられることが多いが、上
述の成仏の困難さの自覚とならんで、大乘仏教の、いわば、執拗低音 *basso ostinato* をなし、
大乘仏教の発展の契機となったものとして、ここでは、「一切衆生」、すなわち、「生きとし生
けるものの総体」という捉え方を挙げておきたい。初期仏教において、「一切衆生」という言
葉がないわけではないが、大乘仏教になってからこの言葉は仏典によく見られるようになる。
この「一切衆生」の基本イメージは、解脱できずに生死輪廻を繰り返し、六道の中を迷い苦し
みつつ、さ迷う者達というものであろう。

それ故に、このような一切衆生を救済する存在が要請される。そして、その存在は、一切衆
生を離れた高みから手を差し伸べるようなものでなく、一切衆生とともにある存在である。た
とえば、『維摩経』には、「衆生病めば則ち菩薩も病み、衆生の病い愈ゆれば菩薩もまた愈ゆ」
（「文殊師利問疾品」大正14、544b）というよく知られた言葉があるが、ここには、病（無明

に由来する苦しみや迷い)を患う、生きとし生けるもののすべてを救おうとする菩薩の悲願が込められているといえることができる。

初期仏教、部派仏教においては、基本的には自業自得(善因楽果、悪因苦果の因果応報)であり、自分が功德を積み、それによって自分が解脱することを修行者は目指した。それに対して、大乘仏教になると、必ずしも自分では功德を十分に積むことのできない者も含めて、生きとし生けるもののすべてを救済する、すなわち解脱へと導いて、ともに成仏することがめざされた。つまり、「共同成仏」が、大乘仏教者の究極的な目標として浮かび上がってきたのである。

そして、先取りして言うならば、この一切衆生の救済こそが、専修念仏による浄土往生と成仏を説いた法然が、その生涯をかけて目指したものである。つまり、法然は、大乘仏教の最大の課題を、専修念仏の教えというかたちで引き受けていったといえるのである。

5) 阿弥陀仏信仰の成立

さて、ここでもう一度、インドの大乘仏教に立ち戻り、阿弥陀信仰の成立について検討してみよう。

阿弥陀仏信仰の成立についてはさまざまな説が行われており、とりわけ、それらが、仏教由来なのか、それとも、バラモン教等のインドの他の宗教由来なのか、さらには、ゾロアスター教(光明神アフラ・マズダ信仰に基づく世界最古とされる宗教)、ミトラ教(古代ローマで流行した、太陽神信仰に基づく密儀宗教)、キリスト教などインド外部の宗教由来なのかについては、諸説あって定まっていはいない。

確かに言えることは、西暦100年頃に『阿弥陀経』や『無量寿経』が成立しており、そのころには阿弥陀仏信仰がインドにおいて盛んになりつつあったことである。また、このことを裏付ける重要な発見が、1976年、インドのマトゥラー西郊(往時はクシャン朝の支配下にあった)においてなされた。その時、仏像の足の部分が出土し、台座に刻まれた銘文から、それが、フヴィシカ大王第28年(西暦106年または156年)、雨期の第26日に制作されたアミターバ(阿弥陀仏)の像であることが分かった。また台座には、「隊商サットヴァカの孫・ブッダバラの子・ナーガラクシタは、一切諸仏を供養せんがため、アミターバ仏・世尊の像を建立した。この善根により、一切諸仏の無上の仏智の説かれんことを。」とあり、阿弥陀仏信仰が、当初、決して唯一神教的信仰ではなかったこと、またその信仰の重要な担い手に俗人がいたことをうかがわせる(中村元「新発見の阿弥陀仏像台座銘とその意義」『ブッダの世界』所収、定方晟「アミダ仏の起源」『講座大乘仏教』第5巻所収)。

前述のように、阿弥陀仏の起源には諸説あり定まらないが、しかし、いかなる起源をもつものであろうとも、それが大乘仏教の諸思想を組み込み、仏教の思想として体系化されたという事実が重要であると思われる。その意味で、阿弥陀信仰の特異性——たとえば、罪深い人間が超越的存在にひたすらに帰依することにより救済を得ることを説く、キリスト教などの唯一神

信仰に通じるところがあり、仏教としては異例な教えである——ばかりを強調しすぎることは問題であろう。阿弥陀仏信仰は、あくまでも「共同成仏」「一切衆生の救済」という大乘仏教の中心思想を軸としながら、さまざまな要素を組み込んだ教えなのだ。このような観点から、ここでは、阿弥陀仏信仰の大乘仏教としての側面にさらに注目してみたい。

6) 大乘仏教としての阿弥陀仏信仰

さて、大乘仏教にはさまざまな流れがあるが、大乘仏教として共通する特徴として以下のようものを挙げることができる。そして、これらの特徴は、浄土教、とりわけ法然浄土教にも顕著に反映されている。特徴を一つずつ挙げて考察してみよう。

(1) 仏菩薩による救済

大乘仏教の顕著な特徴として「超越的な存在としての仏菩薩の無限に慈悲による衆生救済と、仏菩薩への帰依」が挙げられる。浄土教において、これは、阿弥陀仏による救済として説かれる。このような帰依の教えの成立には、ヒンドゥ教のバクティ（最高神への絶対的帰依、これにより恩寵を受け解脱できる。信愛）という考え方の影響も指摘されている。法然の法語においても『示或人詞』で「弥陀の本願を決定成就して極楽世界を莊嚴し立てて、御目を見回して我が名を称うる人やあると御覧じ、御耳を傾けて、我が名を称する者やあると、夜昼聞し召さるるなり。されば一称も一念も阿弥陀に知らせまいらせずという事なし、されば摂取の光明は我が身を捨てたまう事なく、臨終の来迎は虚しき事なきなり」と、阿弥陀仏の、光明に喩えられる無限の慈悲による救済が説かれている。

(2) 他土仏の信仰

大乘仏教に先立つ、部派仏教の主流は、無仏思想であり、釈迦牟尼仏が入滅してから弥勒仏が出現する56億七7万年後までは、仏のいない世が続くと考えられている。他方、大乘仏教においては、無数の現在仏が、さまざまな仏国土にいて衆生救済を行うと考える。浄土信仰においても、西方極楽浄土に阿弥陀仏がいて往生者に説法していると考えている。法然も『一紙小消息』において「十方に浄土多けれども、西方を願うは十悪五逆の衆生の生まるる故なり」と述べている。

(3) 廻向思想

先述のように、仏教では自業自得の因果応報説が基本であり、自分が修行した功德を自分自身に廻向(えこう)(=回向、差し向けること)することによって解脱を達成することを説くが、大乘仏教で発達した廻向説においては、自己のなした功德を他者に差し向け、他者を救済することが説かれる。

なかでも、浄土往生のために功德を差し向けることを往相廻向といい、浄土に往生した者が再びこの穢土(生死輪廻の迷苦の世界)に還り人々を導き共に浄土へ往生しようとすることを還相廻向という。曇鸞『往生論註』には、「回向に二種の相有り。一は往相、二

は還相。往相とは己が功德を以て一切の衆生に回施して、共に彼の阿弥陀如来の安楽浄土に往生せんと作願するなり。還相とは彼の土に生じ已って、奢摩他、毘婆舍那を得て、方便力を成就しぬれば、生死の稠林に回入し、一切の衆生を教化して共に仏道に向かう」とあり、日本の浄土教でも、曇鸞のこの二種廻向説を受けて、法然、親鸞によって往相廻向、還相廻向思想が説かれる。たとえば、法然『一百四十五箇条問答』には、「極楽へ一度生まれそうらいぬれば永くこの世に還る事そうらわず。みな仏に成る事にてそうろうなり。ただし人を導かんためには故に還る事もそうろう。されども生死に回る人にてはそうらわず」とある。（なお、親鸞の場合は、廻向させる主体は阿弥陀仏であることが強調される。）

（４）成仏思想

大乘仏教に先立つ部派仏教においては、一般に阿羅漢に成ることが目指された。阿羅漢とは、サンスクリット語のアルハトに由来する言葉で、「供養を受けるに値する聖者」（漢訳では「応供」）を意味し、本来は仏の異称であったが、部派仏教においては仏と区別し、仏弟子として至り得る最高位を意味するようになった。そこには、仏と同様の境地には至り得ないという前提がある。それに対して、大乘仏教では、仏と成ることを目指して修行する菩薩が唱導された。『無量寿経』所載のいわゆる法蔵神話によれば、浄土教の信仰対象である阿弥陀仏は、法蔵菩薩が成仏した者とされた。

また、部派仏教では三劫成仏といって無限に近い時間修行しなければ成道できなかったが、大乘仏教では、たとえば『華嚴経』「入法界品」の「初発心時、便成正覚」（発心したときが正しい悟りを得たときである）という言葉にも現れているように、成仏の即疾性を説く。それに対して、法然は浄土に往生し、そこで成仏すると説いている。たとえば、法然の『念仏大意』では、「末代の衆生、その行成就し難きによりて、まず弥陀の願力に乗りて念仏往生を遂げて後、浄土にて阿弥陀如来観音勢至に値いたてまつりて、諸の聖教をも学し悟をも開くべきなり」とあり、末代の凡夫は穢土では開悟成道（成仏）不可能なので、阿弥陀仏の本願力によって念仏往生を遂げた後に、浄土で阿弥陀仏から教えを受けたる修行をしたりして開悟成道するとされた。（なお、親鸞は現世において成仏が約束された現世正定聚、往生即成仏を説く。）

（５）誓願思想

大乘仏教において主張された菩薩は、自らの修行を始めるにあたって四弘誓願などの誓願を立てるものとされた。このような誓願の一環として、先述の法蔵菩薩が立てた四十八願を理解することができる。法然は『選択集』第六において「四十八願の中に、すでに念仏往生の願を以て、本願の中の王と為す」と述べ、念仏往生を説く第十八願を四十八願の中心とした。

（6）見仏思想

大乘の菩薩が般若の智慧を得るために行う禅波羅蜜の修行の一つにおいて、「定中見仏」といって、精神集中した禅定の中で仏にまみえることが主張された。『華嚴経』賢首品、『観仏三昧（海）経』では、念仏三昧（一心に仏を念ずることによって得られる三昧）の実践によって諸仏世尊を目の当たりに見ることができるとされ、さらに、前述の『般舟三昧経』では、「諸仏現前三昧」「仏立三昧」が説かれ、念仏三昧により浄土の阿弥陀仏が眼前に現れることを説いている。この『般舟三昧経』は現存する経のうちで、阿弥陀仏やその浄土を説く最古の經典とされ、その意味で浄土教の先駆と考えられているが、ただし、この段階ではまだ現世修行中における見仏を説いている。『無量寿経』になると、臨終見仏、臨終来迎などが説かれるようになってくる。先に、大乘仏教に先立つ部派仏教においては、仏在世から遠く離れた自分たちは、仏と同等にはなり得ないという意識が前提となると述べたが、仏と隔てられているという意識は、大乘仏教においては、それだからこそ、定中において仏にまみえたいと讃仰へと展開したといえることができるだろう。（ただし法然は、必ずしも念仏修行による見仏を説きはしないが、自身は三昧発得し見仏しており、目的ではなく、結果としての見仏について否定はしていない。さらに、法然は、浄土教の流れを受け、臨終念仏を認めるとともに、平生念仏をも重視して、『念仏往生要義抄』では「平生の念仏、臨終の念仏とて、何の替り目かあらん」と、また、『つねに仰せられる御詞』では「往生の業成就は、臨終平生に渡るべし。本願の文簡別せざる故なり」と言っている。さらに、臨終正念によって来迎があるのではなく、来迎があるから臨終正念が可能となると、正念来迎ではなくて来迎正念を説いた。

7) 浄土信仰に関する經典と論釈

さて、インド仏教においては、最初に、阿弥陀仏のいる極楽世界＝感覚的な美に満ちた仏国土という考え方が成立した。その後、阿弥陀仏に関する種々の前生譚が語られるようになる。なかでも法蔵神話が有名になり、残りのものが淘汰されていった。そして、この法蔵神話の語られる『無量寿経』をはじめ、『阿弥陀経』等の浄土經典が成立した。

『無量寿経』は、大経とも呼ばれ、インドで西暦100年ごろに成立したと考えられている。サンスクリット語原典が現存し、漢訳は、康僧鎧訳もふくめて、古来、五存七欠十二訳（魏訳以外に漢訳、呉訳、唐訳、宋訳）と言われている。経名の「無量寿（永遠の命）」（アミターユス）とは、阿弥陀仏を指す。阿弥陀仏はまた「無量光（無限の光）」（アミターバ）とも言われる。「寿」が本体であり、「光」が作用であるとされる。「寿」すなわち、生命とは、生きとし生けるものを成り立たせる根源的な「はたらき」とでもいうべきものであり、その無限性、普遍性、包括性を光に喩える。光によってあらゆる存在が現前するように、根源的な「はたらき」によってあらゆる存在が存在として現れ出でてくるのである。そして、この經典の中で特

に注目されるのは、浄土の様相や往生の方法に加えて、法蔵菩薩が、衆生を救済するために第十八願を中心として四十八願を立て、それを成就して成仏し阿弥陀仏と成ったというストーリーが語られることである。この物語は、法蔵神話と呼ばれる阿弥陀仏の前生譚である。法蔵神話は、時空を超えて遍満する永遠かつ無限の力が、一つの具体の姿をとったものであり、念仏する衆生をすべて浄土に往生させるという救済の普遍性を語ることに於いて、阿弥陀仏信仰の核心となっているのである。

『阿弥陀経』は小経とも呼ばれ、西北インドで同じく西暦100年ごろ成立したとされる。サンスクリット原典が存在し、漢訳では羅什訳が広く使われている。阿弥陀仏の極楽浄土の様子、念仏により極楽浄土へ往生できること、十方諸仏によるその証明などが説かれる。

以上、二つのインド撰述が確実な浄土経典と並んで重要なのが、法然によって、この二経と並んで三部経の一つとされた『観無量寿経』である。

『観無量寿経』は、観経とも呼ばれ、西域の曇良耶舎訳と伝えるが、サンスクリット原典やチベット訳本、また漢訳の異訳は知られず、現在のところ、西北インド編纂ではなく、中央アジアで4～5世紀頃大綱が出来、漢訳に際して中国的要素が加味されたと考えられている。

『観無量寿経』では、息子である阿闍世王に殺されそうになり苦しむ韋提希に乞われて、釈尊は神通力によって浄土を示し、往生のための定善・散善を説く。定善は、精神を統一して行う、十三観（日想観、水想観、地想観、宝樹観、宝池観、宝楼観、華座観、像想観、真身観、観音観、勢至観、普想観、雑想観）であり、精神統一しないまま行う散善とは、三福九品であるとされた。

『無量寿経』が法蔵神話を語ったように、『観無量寿経』は王舎城の悲劇を語り、それを通じて観想すべき浄土や阿弥陀仏の有り様を語る。色形を越えた根源的なはたらきが、ここでは、韋提希夫人や阿闍世王、さらには釈迦牟尼仏、阿弥陀仏などの具体の姿をとり、さらには、彼らにより織りなされる物語の形をとって表れるとともに、その根源的な「はたらき」に、どのように生きとし生けるものがアプローチし参与し得るのが語られていると言えよう。

なお、善導の『観無量寿経疏』は本経の注釈書で、それ以前の廬山の慧遠（334～416、東晋の僧、念仏結社白蓮社を結成）、智顗（583～597、中国天台宗の事実上の開祖）、吉蔵（549～623、三論教学の大成者）らによる『観経』の解釈を批判するとともに、本願念仏による往生を説いた。中国ではあまり流布しなかったが、日本では源信、法然、親鸞らに大きな影響を与えた点で注目される。

インド仏教における浄土思想の著作としては、特に、竜樹『十住毘婆沙論』と世親『浄土論』が注目される。

竜樹『十住毘婆沙論』は羅什訳のみ存在し、『華嚴経』十地品の最初の2品に対して注釈を行う。本著作の全35品の中でとりわけ重視された「易行品」は、難行と易行の区別をたて、易行門としての念仏信仰の基礎を築いたものとされ、念仏思想の展開の上で重要な論書である。

ここでは、初地の在家菩薩は退転しやすいので、念仏を称えて見仏して（信方便）、不退転地に入るとされる（易行）。見仏の対象となるのは、阿弥陀仏を含む諸仏であるとされており、ここでの念仏は、文字通りには、往生のためのものでも、阿弥陀仏のみを対象にしたものでもなく、また、「易行」には他にも、懺悔や勧請も含むが、法然も『選択本願念仏集』第一で言及するように、この易行道・難行道の区別は、浄土門・聖道門と重ねられることによって浄土教の展開の中で決定的な意味を持ち、それ故に、『十住毘婆沙論』は浄土信仰を支える経論の中でも、重要な位置を占める著作となったのである。

また、世親『往生論』（『無量寿経優婆提舍願生偈』が正式名称、『浄土論』とも言う）は、一心に無碍光如来（阿弥陀仏）に帰依して浄土へ願生することを説き、そのための行法として五念門（礼拝・讃歎・作願・観察・廻向）をも説いている。

以上、大乘仏教の基本思想を組み込みつつ浄土信仰がインドで成立したことを略述した。ただし、インドでは、仏教が13世紀初頭に滅んでしまったこともあり、浄土教のインドにおける展開の詳細は不明である。次に浄土教が広まり思想的にさらに深化した中国の浄土教について概観してみたい。

（2）中国における浄土教信仰

中国に大乘仏教が伝えられたのは紀元前後であるといわれている。部派仏教の地盤の強いインドにおいて、誕生したばかりの大乘仏教は浸透することが難しく、活路を中国布教に見出し、シルクロードなど通って、紀元前後に大乘仏教が中国にもたらされたとされている。

伝来の初期から浄土経関係の經典が翻訳されるが、まず重要なのは、『般舟三昧経』（阿弥陀仏を説く最古の經典、しかし見仏中心）に基づいた廬山の慧遠の流れである。彼は、知識人ら（隱逸の士大夫層）を中心として白蓮社をはじめとする念仏結社を作り、般舟三昧を修した。先述のように般舟三昧が、「現在仏現前三昧」とも呼ばれることから分かるように、精神集中し瞑想することで仏が行者の眼前に現れるものとされている。たとえば、『般舟三昧経』には、「仏のたまはく、菩薩この間の国土において阿弥陀仏を念ぜよ。専ら念ずるが故にこれを見たてまつることを得。即ち問いたてまつれ。いかなる法を持ちてか、此の国に生ずることを得と。阿弥陀仏報えてのたまはく、来生せんと欲せば、まさに我が名を念ずべし。休息すること有ることなくは、即ち来生することを得ん。」（大正13、899a）」とあるように、行者の唱える念佛に应えて、阿弥陀仏が姿を現す（この国に來生する）ことを説いている。ただし、『般舟三昧経』では、臨終見仏、浄土往生にまでは説き至らない。（なお、慧遠の思想は、天台宗の常行三昧に受け継がれる。常行三昧の修行では、口で念仏を唱え、心に阿弥陀仏を思い描き、7日から90日間、阿弥陀仏像の周りを、休みなく歩き続けることになっている。）

一方、庶民の間には、その後、中国の南北朝時代を通じて、死後に赴く世界として、阿弥陀の浄土の信仰と弥勒の浄土への信仰、その他、観音や薬師の浄土への信仰とが混在して広がる

が（たとえば弥勒の石像に西方無量寿仏国への往生を願う文が刻まれていたりする）、北魏の曇鸞（476～542）が阿弥陀仏の本願他力による往生を易行として意味付け、浄土門を確立し、その後、道綽（562～645）、善導（614～681）という流れの中で、阿弥陀の極楽＝西方浄土という考えが確立すると同時に、法蔵菩薩の願心の清浄によって、それによって造られる浄土も清浄であると主張されるようになる。

易行、念仏、阿弥陀仏信仰などを主張するこの流れの中で、法然浄土教との関係でとりわけ注目されるのが、善導である。中国浄土教の大成者とされる善導は、称名念仏のみで往生できると説き、法然の専修念仏思想に決定的な影響を与えた。ただし、法然は偏依善導を標榜するが、善導の観仏滅罪説や菩提心正因説は受容してはいない点は注意すべきであろう。（なお、善導の念仏は中国でも流行したが、後に衰退し、その著作である『観無量寿経疏』自体も中国では散逸してしまう。）

また以上の3人とともに、法然によって中国浄土五祖とされたのが、善導の弟子で、念仏三昧を発得したと伝えられる懷感（7世紀後半、生没年不詳）と、念仏を広く民衆布教し後善導と呼ばれ少康（？～805）である。

（3）日本の浄土教

日本では、6世紀中葉、欽明天皇の治世下に仏教が伝来し、早くも7世紀前半には浄土信仰も伝えられた。聖徳太子の死後、夫人が作った天寿国繡帳は西方浄土を表したものであるという説が有力である。法隆寺には橘夫人念持仏と伝える阿弥陀三尊像（8世紀初頭、33cm）が残されている。『続日本紀』天平宝字5年（761）6月7日条に「各々国分尼寺に於て阿弥陀丈六像一体、脇侍菩薩像二体を造り奉る」という記事があることが注目される。また、元興寺の僧智光によって『無量寿経』の注釈も著されている。このように、すでに奈良時代から阿弥陀信仰が行われていたのである。

平安時代になると、9世紀前半に最澄の弟子円仁が、中国五台山の五会念仏を比叡山に移植し、比叡山の常行三昧堂を中心に、天台浄土教が起こり、先述の常行三昧や阿弥陀悔過（阿弥陀仏に自己の罪を懺悔する儀式）が盛んに行われるようになった。とりわけ、浄土教隆盛のきっかけとなったのが、平安中期、源信（942～1017）が著した『往生要集』である。本著作において、源信は、阿弥陀信仰や浄土往生に関する経文を抜粋しつつ、六道の苦しみ、とりわけ地獄の責め苦しみをリアルに伝えるとき、それと対照をなす極楽の有様を述べる。六道のうちで最低の世界である地獄と、往生して赴く極楽浄土とを対比させ二者択一をせまり、極楽浄土への往生のためのさまざまな手立てを述べるのが本書の趣旨である。ここで注目されるのが、観想念仏ができない凡夫には口称念仏をも勧めていることである。天台浄土教の大成者としての源信は、もちろん、専修念仏ではなく、あくまでも法身念仏（仏の理法を念じる）、観想念仏（仏の相好、功德を念じる）を説き、それらに耐えない凡夫のために口称念仏往生を説いて

はいるのだが、源信の打ち出した口称念仏往生説は、法然に大きな影響を与え、法然は『往生要集』の注釈書を書くなどしている。源信以降、浄土教は隆盛を見、阿弥陀仏像やそれを安置する阿弥陀堂が造立され、さらに、臨終に際して迎えにくるという阿弥陀仏の姿を表した来迎図が盛んに作成されるようになった。

また、院政期の『観心要略集』（伝源信）も注目に値する。この著作には、阿弥陀の各字が、空仮中の三諦を表し、阿弥陀の名号を念じることは、天台の真理、心の根源的真理を観じることであり、理観を通じこの現世で己心に阿弥陀仏を多少なりとも感得することが、来世往生を確証するという議論や、また、現世の修法である一心三観を現世でもし完成できなければ、来世に往生して継続するという議論が見られる。これら院政期の天台浄土教は、庶民の間での、罪惡深重の凡夫をも往生させてくれるという口称念仏の流行や、南都仏教における称名念仏の重視の傾向とあいまって、後世の念仏信仰に影響を与えたのである。

鎌倉時代には、専修念仏を説いた法然と、その弟子で阿弥陀仏の他力を強調した親鸞が出て、浄土信仰が思想的に深められた。一方、天台宗をはじめ聖道門の側からは、「己心の弥陀、唯心の浄土」が主張され、阿弥陀仏も浄土もみな自心の内部にあり、それゆえに観法修行を成就すればおのずと阿弥陀仏も浄土も顕現するという説が流布された。この他、融通念仏宗や時宗など多様な浄土信仰が発達するが、とりわけ、法然、親鸞による専修念仏の教えは、末法の到来を確信させる変革期の社会不安の中で多くの人々の心を惹き付け、これ以降、日本仏教の一つの核として飛躍的な発展を遂げたのである。

【2】『選択本願念仏集』の思想構造

（1）『選択集』の概観

1) 『選択集』とは

『選択集』は、法然の主著であり、正式名称を『選択本願念仏集』と言う。阿弥陀仏の選択本願の行である念仏について経釈の要文を集めたもので、浄土宗の立教開宗の書とされる。内容的には、諸教、諸行と念仏を比較し、念仏の優位を証明した「教相判釈の書」となっている。

本書の撰述は、建久9（1198）年（一説には元久元〔1204〕年）とされ、法然の口述を弟子らが書き記したものである。当時66歳であった法然は重い病にかかり、幸いに回復はしたものの、自らの死後の教団のことを考慮し、また、外護者であった九条兼実の要請もあり、自己の教えとその根拠となる経論の証拠を取りまとめて残しておくことにした。それがこの『選択集』である。この書は、廻心の43歳以来、法然が抱いていた専修念仏、本願念仏の教えを伝えるもので、1190年の『三部経講説』（東大寺、法然58歳）や1207年の『逆修説法』と内容的に密接に関わっている。また、『選択集』撰述にあたって、法然は三昧発得し夢定中に半金色の善導と出会ったと述べている。新たな救済の教えを説く法然が、そのような超越的な体験を前

提としていることは注目される。(もちろん、このような三昧発得を人々に説いたり、往生のための必須の行としているわけではないにせよ、『選択集』執筆のきっかけとなっていることは、後述するように注意すべきことであろう。)

法然は本書を兼実を示すとともに、高弟に与えて書写させている(親鸞『教行信証』後序)。そして、撰述の経緯について、法然自身、以下のように『選択集』の末尾に書き残している。

ここにおいて貧道、昔この典(善導『観経疏』)を披閲して、ほぼ素意を識る。たちどころに余行を舍めて、ここに念仏に帰す。それより已来、今日に至るまで、自行化他ただ念仏を緯とす。しかる間、希に津を問ふ者には、示すに西方の通津をもつてし、たまたま行を尋ぬる者には、誨ふるに念仏の別行をもつてす。これを信ずる者は多く、信ぜざる者は尠なし。まさに知るべし。浄土の教、時機を叩いて、行運に当れり。念仏の行、水月を感じて、昇降を得たり。

しかるに今、図らざるに仰せを蒙る。辞謝するに地なし。よつて今懃ひに念仏の要文を集めて、あまつさへ念仏の要義を述ぶ。ただし命旨を顧みて、不敏を顧みず。これ即ち無慙無愧の甚だしきなり。

ここで、法然は、昔、善導『観経疏』を読んでその趣旨を知り、即座に念仏以外の行を廃して、自ら専修念仏の教えに帰依し、人にも勧めてきたと述べている。そして、九条兼実の「仰せ」を蒙ったことによって「念仏」の経証を集め、「念仏の要義」を説いたという。法然は、なぜ「今」この著を書くのかを、自己の専修念仏説の確立の地点にまで遡って、簡潔に述べているのである。(なお、この引用において、後の論点との関係で注目されるのは、「念仏の行、水月を感じて、昇降を得たり」という一節である。インド以来の伝統で、月は「真如の月」ということで、仏道の真理を意味する。ここでは、月は真理の現れとしての仏心を、水はそれと対照をなす凡夫の心を象徴している。そして、水は空に昇らないが月を映して月と一体となり、月にしても、地上に降りることはないが水に映って水と一体であるということで、この言葉は、凡夫の心と仏心とが念仏を通じて一体となることを意味している。つまり、念仏によって、凡夫と仏は心において一つになる。ここで言う心とは、単なる一人一人の人間の内面としての心などではなくて、そのような個性性を超えたところに成り立つ、全体的な「はたらき」の場としての「心」であり、そのような心においてこそ、具体としての凡夫と仏とが一体になるというのである。そして、阿弥陀仏によって与えられた「念仏」とは、根源的な「はたらき」の具体的現れとしての仏と凡夫との本来的つながりを、改めて自覚するために、阿弥陀仏が与えた手だてに他ならないとされる。)

2)『選択集』の内容

さて、『選択集』は弟子に口述筆記させたもので、諸本の中では京都廬山寺所蔵本が最古のものとなされ、草稿本と言われる。内題の「選択本願念仏集」とそれに続く「南無阿弥陀仏 往生之業念仏為先」の21字は法然の直筆とされている。

内容的には、16章から成り（『観無量寿経』の十六観〔定善十三観と散善三観〕にちなむとも言われる）、各章は、篇目、引文、私釈という同じ体裁で統一されている。

篇目：題名で、その段で述べようとすることを簡潔にまとめる。

引文：經典や論の引用によって、その段の趣旨を基礎付ける。

私釈：引文を法然自身が解釈して、その段の趣旨を説明する。

以下、各章の篇目と引文の出典を挙げ、内容について簡単にまとめておこう。

- ① 道綽禪師、聖道・浄土の二門を立てて、しかも聖道を捨てて正しく浄土に帰するの文
（聖道浄土二門篇 『安楽集』）

釈尊一代の教えを聖道門と浄土門とに分けた上で、修行の困難な聖道門を捨てて浄土門に帰依することを説いたものであり、立宗のために明らかにする必要がある、教相判釈（浄土門と聖道門の二門に分け、浄土門をとる）、「浄土宗」という宗名の根拠（元曉の『遊心安楽道』など）、所依經典（三部経と『往生論』の三経一論）、相承の血脈（偏依善導、浄土五祖等）について述べる。

- ② 善導和尚、正雑二行を立てて、雑行を捨てて正行に帰するの文
（捨雑行帰正行篇 『観経疏・散善義』『往生礼讃』）

浄土往生の行には正雑二行があり、雑行を捨てて正行（親疎対などの五番相對）によるべきであるとし、さらに、正行にも正助の二業があり、念仏が正定業で、読誦、觀察、礼拝、讃嘆供養は助業である。なぜ念仏が正定業かという、阿弥陀の本願に順じる行であるからとする。（この段階では助業を傍らにすることは述べず、「正助二行」という形で一括して雑行に対比させている。）

〈大經撮要（要点を抜き書きする）〉

- ③ 弥陀如来、余行をもって往生の本願としたまわず。ただ念仏をもって往生の本願としたまえるの文

（念仏往生本願篇 『無量寿経』『観念法門』『往生礼讃』）

阿弥陀仏が遠い過去に法蔵菩薩であった時に誓願を立て、他の一切の余行を捨てて念仏（念声即一の称名念仏）のみを行として選び取り、念仏する衆生をすべて浄土往生させようと誓った。念仏は、余行と比べて万徳の帰する勝行であり、「一切衆生をして平等に往生せしむる」ことができる易行であると、説く。

また、「選択」というのは、それ以外のものを「選捨」することであり、国土の選択においては、六波羅蜜（布施波羅蜜・持戒波羅蜜・忍辱波羅蜜・精進波羅蜜・禪定波羅蜜・

智慧〔般若〕波羅蜜)や造塔、孝養父母、菩提心を往生の行とする国土を「選捨」する必要があるとする。

④ 三輩念仏往生の文

(三輩念仏往生篇 『無量寿経』)

『無量寿経』下卷の上中下輩のそれぞれが「一向に専ら『無量寿経』を念ず」と説くのを取り上げて、念仏以外の諸行は廃捨するために説かれたのであり、念仏は選び取るために説かれたとする。

⑤ 念仏利益の文

(念仏利益篇 『無量寿経』『往生礼讃』)

一念の念仏に最高の利益が備わっていると説く。

⑥ 末法万年の後に、余行ことごとく滅し、特り念仏を留むるの文

(末法万年特留念仏篇 『無量寿経』)

念仏は末法一万年が過ぎた法滅の世においてもなお百年間この娑婆世界に残って衆生を救済する有縁殊勝の法であるとする。

〈観経撮要〉

⑦ 弥陀の光明、余行の者を照らしたまわず、ただ念仏行者を攝取するの文

(光明唯摂念仏行者篇 『観無量寿経』『観経疏・散善義』『観念法門』)

念仏は本願に誓われた行であって親縁、近縁、増上縁の利益があるので、念仏行者のみ、阿弥陀仏の光明攝取の利益を蒙り、余行はそれには与らないと説く。

⑧ 念仏行者は必ず三心を具足すべきの文

(三心篇 『観無量寿経』『観経疏・散善義』『往生礼讃』)

念仏行者は必ず三心(至誠心・深心・廻向発願心)を具え往生する。(ただし、『一枚起請文』には「三心四修と申す事の候は、みな決定して南無阿弥陀仏にて往生するぞと思ふうちにこもり候なり」とあり、『十七条御法語』に「ただ名号をとふる、三心おのづから具足するなり」とあり、三心は最終的には専修念仏に収束することが述べられている。)また、この章では、二河白道の比喻について言及されている。

⑨ 念仏の行者は四修の法を行用すべきの文

(四修法篇 『往生礼讃』『西方要決』)

念仏の行者は必ず四修(恭敬・無余・無間・長時)の法を實踐すべきことを説く。

⑩ 弥陀化仏来迎して、聞経の善を讃嘆したまわず、ただ念仏の行を讃嘆したまうの文

(化仏讃嘆篇 『観無量寿経』『観経疏・散善義』)

化仏が来迎してただ念仏のみ讃嘆すると説く。

⑪ 雑善に約対して念仏を讃嘆するの文

(約対雑善讃嘆念仏篇 『観無量寿経』『観経疏・散善義』)

定善や散善等の諸善に対して、念仏者のみ「人中の分陀利華」とであると説く

- ⑫ 釈尊、定散の諸行を付属したまわず、ただ念仏をもって阿難に付属したまうの文
(付属仏名篇 『観無量寿経』『観経疏・散善義』)

観経の中で定善散善について釈尊は広く説くが、阿難に付属したのは念仏のみであるとする。

〈小経撮要〉

- ⑬ 念仏をもって多善根とし、雑善をもって少善根としたまうの文
(念仏多善根篇 『阿弥陀経』『法事讃』)

余行は小善根であるが、念仏は功德が多いと説く。

- ⑭ 六方恒沙の諸仏、余行を証誠したまわず、ただ念仏を証誠したまうの文
(六方諸仏唯証誠念仏篇 『観念法門』『往生礼讃』『観経疏・散善義』『法事讃』『浄土五会法事讃』)

六方諸仏が余行を証誠(証明)せず、念仏を証誠することを明らかにする。

- ⑮ 六方の諸仏、念仏行者を護念したまうの文
(六方諸仏護念篇 『観念法門』『往生礼讃』)

六方諸仏が念仏者を護ると説く。

- ⑯ 釈尊如来、彌陀の名号をもって慇懃に舍利弗等に付属したまうの文
(以弥陀名号付属舍利弗篇 『阿弥陀経』『法事讃』)

釈尊が阿弥陀経を説いたあと、舍利弗に名号を付属したことを明らかにする。引用文に対する私釈はなく、八選択、三選の文がまとめとして付けられる。

(2)『選択集』の思想

1)『選択集』の教えの目的

『選択集』を著した法然の目的とは、端的に言えば、生きとし生けるものすべてとともに成仏すること、すなわち、「共同成仏」であろう。これこそが、浄土門に限らず、大乘仏教の究極的目的である。このことに関連して注目されるのが、『選択集』冒頭にある以下のような「仏性」についての言及である。

『安楽集』の上に云く、問うて曰く、一切衆生は皆仏性有り。遠劫より以来まさに多仏に値えるなるべし。何に因ってか今に至るまで、なお自ら生死に輪廻して、火宅を出でざるや。答えて曰く、大乘の聖教に依るに、良に二種の勝法を得て、以て生死を排はざるに由る。ここを以て火宅を出でざるなり。何をか二と為す。一には謂く聖道、二には謂く往生浄土なり。その聖道の一種は、今の時証し難し。(中略)当今は末法、現にこれ五濁悪世なり。ただ浄土の一門のみ有って通入すべき路なり。

仏性とは、仏の本質であり、『涅槃経』に「一切衆生悉有仏性」（生きとし生けるものは皆仏性を持っている）とあるように、あらゆるものは、仏性があるからこそ、成仏可能なのである。これは大乘仏教の根幹をなす教えでもある。しかし、法然は、衆生の現状を見ると、仏性を持っていながら成仏できず、迷い苦しみの中で輪廻転生し続けており、これは、時機の劣悪によるのだと述べている。仏性を持っていながら自力ではもはや成仏できない、このような状況にあるからこそ、浄土門に帰依して、阿弥陀仏の他力を信仰し念仏して浄土往生することが要請されてくるのである。

（なお、法然が学んでいた当時の比叡山では天台本覚論が流行しており、衆生は本覚〔仏性〕をもっているから既に悟っており、そのままで仏であるという考えに基づき修行不要論が主張された。このようなありのままに仏であるという絶対一元論の下、人間だけでなく、非情である草木すら成仏するという草木成仏説、さらにはそれを突き詰めて草木はすでに仏であるのだからあえて仏に成る必要もないと説く草木非成仏説までも主張された。このような天台本覚論の見直しが鎌倉仏教の課題となり、一方では、本来仏性を持っているにも関わらず、自力では成仏できないのであるからこそ阿弥陀仏の他力に帰依して念仏するしかないと説く法然、親鸞による専修念仏が説かれ、他方、本来仏性を持っていて悟っているからこそ、その仏性を顕現させるために修行が必要であると説く道元の修証一等が説かれたのである。）

2) 末法の罪惡の凡夫という現状認識

法然も、『選択集』冒頭で認めるように仏教は本来、自らの仏性を自覚し、それを修行を通じて顕現していくことを目指す教えである。しかし、「時機」を考えると、現世において衆生が修行し成仏することは不可能であると法然は指摘する。このことを法然が自身の身に引き付けて表現したのが、『和語灯録』所収の「諸人伝説の詞」に見られる「三学非器」の述懐である。これは、法然が「余がごときは、すでに戒定慧の三学の器にあらず」と、自身、戒を守り、瞑想修行による三昧に至り、智慧を成就することのできる器（機）ではないという自覚を述べたものである。

しかし、翻って考えてみると、法然は「智慧第一」と讃えられ「我が心に相応する法門・我が身にたえたる修行」を求め一切経を5度読んだと伝えられるほどの学匠であり、後述のように、晩年になってもさかんに念仏三昧を成就している。このことから推察すると、法然が、もし自分一人の三昧、開悟成道を求めるのであれば、修行として困難なことはなかったであろうし、生涯不犯の清僧であることから持戒の点でも問題はなかった。つまり、自分一人ではなくて、一切衆生を考えるからこそ、一切衆生を代表して、「悪人成仏」「凡夫往生」を深刻な問題として捉えるという観点が生まれたと思われる。これは、代表的な大乘經典である『維摩経』「文殊師利問疾品」における維摩居士の「衆生病めば則ち菩薩も病み、衆生の病い愈ゆれば菩薩もまた愈ゆ」の「衆生とともに病む」という考えに通じるものである。この点において、法

然は、利他の菩薩、すなわち、半金色の善導と同様に、凡夫でありつつ仏でもあることによって一切衆生を救済する大乘仏教の菩薩と言ってもいいのではないかと思われる。法然の諸伝記では、法然を仏菩薩、仏の化身として扱っているが、これは単に宗祖を神格化して権威付けるという事のみで解釈することは表面的な受け止め方であり、衆生を救済するために、衆生とともにあってあえて苦しみの世界に身を置くという、大乘の菩薩という観点からも考える必要があるだろう。

3) 浄土門の確立

『選択集』における法然の中心的な問題意識は、「成仏に向けてどのような道が可能なのか。仏教には多くの法門があるが、一切衆生を一挙に速やかに救うことのできる教えはどれか。」というものであった。先述のように、大乘仏教の中心的テーマは、生きとし生けるものの「共同成仏」であった。このテーマを法然が、自己の置かれた現実の中で受け止め最終的に出した結論が、「専修念仏」であったのだ。

法然43歳の時の、『観経疏』との出会いにより、すでに潜在的には三選択が成就し、立宗しているが、『選択集』では、それをもう一度、教義として明確に確立しようとしている。それ故に、冒頭において立宗が主張される。具体的には、教相判釈（浄土門と聖道門の二門に分け、浄土門をとる）、「浄土宗」という宗名の根拠（元暁の『遊心安楽道』など）、所依經典（三部経と『往生論』）、相承の血脈（偏依善導、浄土五祖等）を明らかにすることによって、大乘仏教の目的である「共同成仏」は、「専修念仏」によってこそ果たされると宣言したのである。

4) 救済の方法論

まず、第一に注意しておかなければならないことは、救済の方法論を人々に説き授けられるというのは、法然が単なる凡夫ではないということを含意するということである。つまり、新たな救済の教えを打ち出せるというのは、すでに凡夫の立場にはいないのだ。先述のように、凡夫の現実とは、仏性を持ちつつも「自ら生死に輪廻して、火宅を出でざる」というものであり、そこには輪廻の悪無限を打ち破る何ものもない。それを超越的な次元から打ち破る新たな言葉は、輪廻の中からは生まれてはこない。その言葉は輪廻を超越した真理の世界（涅槃界＝浄土）からの言葉でなければならない。この言葉を伝える存在は、前述した凡夫でありつつ仏でもある存在として、衆生救済の方法を説く菩薩ということになるのである。つまり、法然は、凡夫として穢土にありつつ、そこを超越した次元から来る言葉を受け止め、語り得た存在として、もはや、単なる凡夫ではないのである。

そして、大乘の菩薩たる法然は、「共同成仏」を成就するために、最低最悪の凡夫が救われる状況を想定する。それは、端的に言えば「下品下生」の者の救済であり、「下品下生」の者が救われるのであれば、一切衆生が救われることになる。では、「下品下生」の者とはどのよ

うな者だろうか。『観無量寿經』には次のように書かれている。

仏、阿難および韋提希に告げたまはく、「下品下生といふは、あるいは衆生ありて不善業たる五逆・十悪を作り、もろもろの不善を具せん。かくのごときの愚人、悪業をもつてのゆゑに悪道に墮し、多劫を経歴して苦を受くること窮まりなかるべし。かくのごときの愚人、命終らんとするときに臨みて、善知識の種々に安慰して、ために妙法を説き、教へて念仏せしむるに遇はん。この人、苦に逼められて念仏するに遑あらず。善友、告げていはく、「なんぢもし念ずるあたはずは、まさに無量寿仏〔の名〕を称すべし」と。かくのごとく心を至して、声をして絶えざらしめて、十念を具足して南無阿弥陀仏と称せしむ。仏名を称するがゆゑに、念々のなかにおいて八十億劫の生死の罪を除く。命終るとき金蓮華を見るに、なほ日輪のごとくしてその人の前に住せん。一念のあひだのごとくにすなはち極楽世界に往生することを得。」

これに基づき『選択集』でも以下のように言われている。

下品下生は、これ五逆の罪人なり。臨終の十念に罪滅して生ずることを得。この三品は、尋常の時ただ悪業を造りて往生を求めずといへども、臨終の時はじめて善知識に遇ひてすなはち往生を得。(第十二)

下品下生はこれ五逆重罪の人なり。而るに能く逆罪を除滅すること余行の堪えざる所、ただ念仏の力のみ有って、能く重罪を滅するに堪えたり。故に極悪最下の人爲に極善最上の法を説く所、例せば彼の無明淵源の病は、中道府蔵の薬に非ざれば、すなわち治すること能わざるがごとし。今この五逆は重病の淵源なり。またこの念仏は、靈薬府蔵なり。この薬に非ざれば、何ぞこの病を治せん。(第十一)

ここで言われている「下品下生」の者は、五逆（殺父、殺母、殺阿羅漢、出仏身血、破和合僧）という人間としても仏教徒としても最低最悪の悪事を働いた極悪人である。そして、その極悪人は、死に臨み、何も自力では達成できない、修行不能の状態で、このままでは地獄に墮ちるしかないという極限状況にいる。つまり、悪無限としての苦しみの継続、過去も未来も無限の苦ししかないという輪廻転生の輪の中に飲み込まれようとしている。輪廻の中の凡夫は、過去の業の促すままに悪行を重ね続け、輪廻の中をとりとめもなく、何の拠り所もなく、漂い続けるしかないという状況である。

しかし、臨終に臨んで、その凡夫は善知識の言葉にすがるように念仏を称える。極悪人でも救う念仏を称えることにおいて、その凡夫は、自己を「悪」というかたちで確定するのである。これまでとりとめもなく漂ってきた無始無終の流れを一旦、堰き止め、自己を「悪」として立

てるからこそ、念仏の教え（最低の悪人も救う絶対の救済の教え）に従える。この意味で、よく言及される念仏の易行性というのは、いつでも手軽に行えるという「易」などではなく、たとえば、死を目の前にして追い詰められた悪人でも「念仏」なら称えられるという意味での、いわば、切羽つまった状況を想定しての「易」ではないのだろうか。

ここで注目されるのは、法然が、最低の悪人が臨終で「地獄に堕ちたくない」と思って称える念仏を「行」として認めることである。最低の悪人が「地獄に堕ちたくない」というのは、言い換えると、苦を厭い安楽を求める気持ちである。ここで、悪人は、当然ながら、顕在的には開悟成道なり悟りなりを求めているわけではない。端的に自己を「悪」として理解し、その悪の果として当然与えられるべきであろう苦しみを恐れ、楽を求めている。前述のように自業自得、悪因苦果、因果応報の理の結果ということであれば、この極悪人には地獄以外の「果」はありようはさすがない。しかし、阿弥陀仏（法蔵菩薩）の願力（根源的な「はたらき」）、他力廻向によってそれが変化し、自己を「悪」として確定した者には、阿弥陀仏の願力が顕在化し、浄土往生が可能となると法然は主張する。法然の文脈で言えば、悪人こそが人間の根源的かつ本源的な在り方なのであり、さらに言えば、現世におけるあらゆる望ましいとされるものから、意図的にせよ無意識にせよ、自らの身を引き剥がす悪人こそが、現世的価値や意義によって覆い隠されている真理としての「はたらき」に対して開かれ得るのである。

さらに、安楽の究極は、仏道の悟りであるということを考慮するならば（安楽の法門としての仏教）、法然は、人間が、苦を厭い、安楽を求めることは、最終的には最高の安楽である悟りを求めることへと繋がっていくと、解釈しているものと思われる。

明恵が『摧邪輪』において厳しく批判した、法然の「菩提心行選捨」の教えもこの文脈で考えるべきものであろう。つまり、たとえ、直接的には悟りを求める菩提心から出た念仏でなくても、「悪」としてのすなわち救済の「器」としての確定さえできれば往生の最低ラインとしては差支えないのである。そして、浄土に往生してそこで菩提心を起こすと法然が考えている以上、念仏一往生一発菩提心という一続きの流れの中で、菩提心のない念仏も、浄土における発菩提心に最終的にはつながっていると法然は見做した、と理解することができるのではないだろうか。

このように、最低最悪の凡夫が救われるのであれば一切衆生が救われる。人生の途上で、下品下生の救済と同じ状況（悪の自覚、地獄必定の自覚）が起こり、専修念仏に帰依し死ぬまで専修念仏を続ける。法然が第八章三心釈で言及した二河白道の比喻を使うならば、衆生は人生のどの時点からでも、浄土に向かうこの二河白道を歩みはじめることができる。歩み始めたら最後まで歩むことになる。下品下生で回心する悪人の場合は、スタート地点とゴール地点が限りなく接近している。専修念仏信仰者は、この二点の間の長短に関わらず、最後は同じゴールに到達することができると考えられるのである。（またゴールがあるからこそ、スタートすることも可能になると考えるならば、これは道元がその修証一等論で説く、悟りの基盤において

こそ修行が可能になるという循環構造と、構造的には等しいものと考えられる。)

5) 救済の根拠としての他力

たとえば、法然の『逆修説法』五七日に「念仏を申して往生を願はん人は自力にて往生すべきにはあらざるなり、ただ他力也。(中略) しかれば、ただ一向に仏の願力を仰いで往生をば決定すべき也。」とあるように、法然は、救済の根拠を、阿弥陀仏(法蔵菩薩)の願力と捉えていた。

15歳の時に比叡山で出家して以来、諸經典を研究し、京都、奈良の学僧を訪ね研鑽を積み、末世の凡夫に相應しい教えを求め続けた法然は、承安五年(1175)43歳の時、黒谷の經藏で善導著『観無量寿經疏』『散善義』の「一心に専ら弥陀の名号を念じて、行住坐臥に時節の久近を問わず、念念に捨てざるもの、これを正定の業と名づく。かの仏の願に順じるが故に。」つまり、「念仏こそが、阿弥陀仏が一切の衆生が往生するために立てた誓願に相應する行であるのだから、ただ一筋に、他のもろもろの行を差し置いて、阿弥陀仏の名号を念じ、念仏に念仏を重ねよ」という文章に接して「廻心」し、専修念仏に帰したと言われている。阿弥陀の願力を信じ念仏するという確信を得たのである。この、法然の43歳の時の廻心は、単に頭で専修念仏説を理解したということではなくて、阿弥陀仏の他力、つまり、救済力の中にすでに自分自身がいて浄土往生が確証されているという自覚を得たということであろう。

そして、究極的な立場から言うならば、この他力、すなわち、救済の力こそが、大乘仏教の実践論と存在論の基盤をなす「空—縁起」なる根源的はたらきに他ならない。「他力」とは、阿弥陀仏が先に存在して、その阿弥陀仏が何らかの力を持っているということではない(もちろん、「方便」として分かりやすく阿弥陀仏が力を持つというかたちで語ることは大いにあり得るとしても)。先在するのはこの「はたらき」のみであり、この「はたらき」が自らを「阿弥陀仏」というかたちで現わしているのである。人はこの阿弥陀仏、そして本願念仏の教えとの出会いによって、この「はたらき」を自覚するのである。

6) 選 択

阿弥陀仏の救済の力である本願力は、選択というかたちで発現する。阿弥陀仏(因位の法蔵菩薩)は、その救済力である他力によって浄土を建立し、念仏する衆生をすべて往生させようと誓願を立てた。念仏を称えればどんな悪人でも救われるのは、念仏が阿弥陀仏により選択された行であるからである。仏による選択として法然は八選択を立てるが、そのうちで最も基礎となるのは、阿弥陀仏による本願念仏の選択である。それに基づき、衆生の側も三重の選択によって、本願念仏を選択していくのである。以下、簡単に確認しておこう。

(1) 八種の選択(『選択集』第十六)

いわゆる四經(無量寿經、観無量寿經、阿弥陀經、般舟三昧經)八種(本願・攝取・我名・

化讃〔弥陀による選択〕、讃歎・留教・付属〔釈尊による選択〕、証誠〔諸仏による選択〕）の選択であり、阿弥陀仏・釈迦牟尼仏・六方諸仏の三仏同心の選択であり、人間の選択に先立って仏の側からの選択があったことがまず重要である。

（2）三重の選択

法然が主著『選択本願念仏集』の末尾に記した結文を三選の文という。一書の内容を原文にして81字に、簡明にまとめているところから「略選択」ともいわれる。ちなみに、冒頭の「南無阿弥陀仏、往生の業には念仏を先とす」を「要選択」、本文全16章を「広選択」もしくは「顕選択」とよぶ。読み下しは、以下の通りである。

それ速やかに生死を離れんと欲わば、二種の勝法の中に、且く聖道門を閣いて、浄土門に選入すべし。浄土門に入らんと欲わば、正雑二行の中に、しばらくもろもろの雑行を抛てて、選じてまさに正行に帰すべし。正行を脩せんと欲わば、正助二業の中に、なお助業を傍らにして、選じてまさに正定を専らにすべし。正定の業とは即ちこれ仏名を称するなり。み名を称すれば、必ず生ずることを得。仏の本願によるが故なり。

ここでは、

- ①仏の教えを浄土門とそれ以外の聖道門とに分け、聖道門を「閣」き、浄土門に入ることを勧め、
- ②さらに浄土門を正行（読誦・観察・礼拝・称名・讃嘆供養）とそれ以外の雑行に分け、雑行を「抛」て正行を修することを勧め、
- ③正行の中でも、助業である読誦・観察・礼拝・讃嘆供養を「傍」らに置いて、阿弥陀仏の本願に応じた称名念仏を、正定の業として修するようにと、述べられている。

これらは、3回の選択を重ねることから、「三重の選択」とも呼ばれる。法然は、機と時の観点から、全仏教を見直し、浄土門に拠るしかないとする。末法の世は、仏の教えだけではかろうじて残るものの、それに則った修行も悟りも不可能な悪世であるから、自力修行を説く聖道門では救われず、また、阿弥陀仏は念仏を「選択」して、念仏する衆生をすべて救おうという誓願を立てたのであるから、救われるためには、口称念仏することが不可欠である、という法然の主張が、この三選の文には込められている。（ただし、法然は、善導にならって、誓願に出てくる「念」を、思い起こすという原意を離れ、名を称えたと読み替えている）この三選の文は、『選択本願念仏集』の最要であるとともに、法然の思想の精髓である。

なお、「廃立」の立場からは助業は選捨され傍らに置かれるが、「助正」の立場からは、傍らにおいて、必要に応じて使う。使ってもいいし使わなくてもいい。しかし、あくまでも軸は念仏にある。なぜならば、念仏こそが、仏の願に随順することであるからだ。（なお、戒について言えば、法然は戒徳高き僧として当時から知られており、たびたび戒師も勤めているが、当時の天台浄土教が持戒により往生可能とする持戒往生説を説いたのに対して、法然は、往生はあくまでも念仏によると、持戒往生説には反対の立場にある。）

廃立か助正か、どちらが法然の究極的立場かといえは、『選択集』にもあるように廃立であるが、しかし、そのことは助正を完全に排除しない点に、法然浄土教の念仏を中心とした総合性が見てとれる。

7) 念 仏

良忠の『決答授手印疑問鈔』によれば、法然は、初対面の弁長に、i 摩訶止観の念仏 ii 往生要集の念仏 iii 善導勸化の念仏の三義を示したという。i は止観の助業として口称念仏を行い、ii は口称念仏と観想念仏を双修し、iii は阿弥陀仏の本願において誓われた称名の一行であり、専修念仏である。

(1) 専修念仏

専修念仏として法然が主張するのは、口で阿弥陀仏の名号を称える口称念仏である。善導自身は口称念仏のみならず、精神集中して阿弥陀仏やその浄土のあり様に思いを凝らす観想念仏も重んじていたが、法然は、勝易行であって低下の凡夫でも修することが可能な口称念仏以外の念仏を排して、ただ口称念仏によってのみ、凡夫は凡夫のままで往生できると主張して、善導を「専修念仏の導師」（『選択本願念仏集』第十六）と呼び、専修念仏説の先駆者とした。

法然の専修念仏説の特徴は、次の通りである。

①本願に基づく称名

阿弥陀仏が、念仏するすべての者を浄土に往生させようと誓願を立てたことに基づく念仏である。

②称名を正定業とする

口称念仏こそが本願に誓われた正定業であり、それ以外の読誦、観察、礼拝、讃歎供養などは助業に過ぎない。

③称名の易行性

念仏は末世を生きる低下の凡夫にも適合した時機相應の教えであり、一切衆生が救われる易行である。

④念仏の勝行性

念仏は余行に超え優れ、すべての功德がこもっている。だからどのような悪人でも念仏すれば救済される。

⑤念仏の相続

たとえ1回の念仏でも救われるが、1回称えればよいということではなく、それを繰り返し積み重ね称えることに意義がある。ちなみに、法然自身は日に6万遍称え、弟子たちにも勧めていた。

(2) 他力念仏

他力念仏とは、阿弥陀仏の本願他力をたのんで称える念仏であり、これによって往生へと導

かれる念仏のことである。法然は、あくまで他力によって往生へと導かれるのであって、自らの力によって往生できるのではないと説く。『選択集』では、念仏が阿弥陀仏の本願に順じたものであることが説かれている。

また、『七箇条起請文』には「念仏の数多く申すものを自力にはげむと言う事、これもまたおぼえずあさましきひが事なり。ただ一念二念をとふとも、百日千日、よるひる念仏はげむつとむとも、ひとへに願力をたのみ、他力をあふぎたらん人の念仏は声声念念しかしながら他力の念仏にてあるべし。」とあって、多念を重ねる念仏も他力の念仏であり、他力の念仏かどうかは、念仏を称える人の心のありようにかかっていると言う。たった一念であろうと、一生涯称え続ける念仏であろうと、それが本願他力に帰依するものであれば、他力の念仏なのである。

(3) 一念と多念

一念とは浄土教においては、①きわめて短い時間の単位 ②一つの思念（観想念仏において） ③一声の念仏という意味で用いられる言葉である。特に『無量寿経』下巻冒頭の願成就の文「あらゆる衆生その名号を聞いて信心歡喜して乃至一念、至心に廻向して彼の国に生ぜんと願すれば、すなわち往生を得て不退転に住する。」が拠り所となる。

法然が帰依した善導は、一念を「一声」として理解し、念仏の一声であると解釈し、法然もそれを継承し、『選択集』第三では「念声是一」を主張し、『選択集』第五では、その一念に無上の功德があり往生できると説く。しかし、一念で往生できるからと言って、一念だけ称えればいいとはならない。法然は、「禪勝房に示す御詞」において「一念十念にて往生すといへばとて、念仏を粗相に申せば、信が行をさまたぐる也。念々不捨といへばとて、一念十念を不定におもへば、行が信をさまたぐる也。かるがゆへに信をば一念にむまるととりて行をば一形（一生）はげむべし。」と言い、「乃至十年申て生れ、乃至一年申て生れ、乃至一月申て生れ、乃至一日申て生れ、乃至一時申て生る。是みな寿命の長短、発心の遅速による也。これ等は皆一たび発心して後、浄土まで申すべき尋常の機なり。」「行は一念十念むなしからずと信じて、無間に修すべし。一念なお生まる。いかにいわんや多念をや。」と述べ、発心した後、臨終まで念仏を称えるべきであると主張している。どのような称え方であろうとも、念仏の衆生を平等に救い取ることが阿弥陀仏の本願であると法然は考えているのである。

さらに、法然は、念仏を相続することを重視し、『十二問答』によれば、「こころざしだにもふかければ、自然に相続はせらるる事なり。」と述べている。諸種の伝記は、法然が1日に何万回も念仏を相続した（称え続けた）と伝える。

(4) 念仏の中の生活

法然は「現世をすぐべき様は、念仏の申されん様にすぐべし。念仏のさまたげになりぬべくは、なになりともよろづいとひすてて、これをとどむべし。いはく、ひじりで申されずば、めをまうけて申すべし。妻をまうけて申されずば、ひじりにて申すべし。住所にてもう申されず

ば、流行して申すべし。流行して申されずば、家にゐて申すべし。」（「禪勝房伝説の詞」）と言ったと伝えられ、念仏が唯一のなすべき業であり、それ以外のことは念仏し易いようにすればよいという考えを示した。これは、当時の荘厳な寺院で瞑想や学問に励むという僧の理想的とされたあり方とは違う、革新的な仏教者のあり方の主張であった。

また、「たとえ余事をいとなむとも、念仏を申し申し、これをする思いをなせ。余事をしし念仏すとは思ふべからず。」（『四十八巻伝』第21、「つねに仰せられける御詞」）という言葉からも分かるように、生活のすべてが念仏を中心として営まれるべきと言われている。

（5）念仏の徳としての感応道交

先述のように、『選択集』の最後の部分には、「まさに知るべし。浄土の教、時機を叩きて行運に当れり。念仏の行、水月を感じて昇降を得たり。」とある。水月というのは、阿弥陀仏を月に、衆生を水に喩え、月と水とは遠く離れていても、月が水に映り水と月が相即不離となるように、念仏を称えることにおいて、阿弥陀仏と衆生とが通じ合うということである。このような論点については、『選択集』第二の五番相對の親疎対では、『観経疏』を引用して「衆生、行を起こして、口に常に仏を称すれば、仏すなわちこれを聞こしめす。身に常に仏を礼敬すれば、仏すなわちこれを見たまう。心に常に仏を念ずれば、仏すなわちこれを知りたまう。衆生仏を憶念すれば仏もまた衆生を憶念したまう。彼此の三業相い捨離せず。故に親縁となづくなり」と言われている。

自己が仏を見、仏が念仏者を見る。仏によって見られたことで念仏者は自己を反省し（機の深信）、その反省に基づいて仏へと心に向ける（法の深信）。このような、念仏における仏と念仏者との通じ合いこそが、法然自身の目指したものであり、この通じ合い、互いにはたらき合う世界こそが、大乘仏教の存在論、実践論の基盤となる空—縁起、すなわち、あらゆるものが互いを關係的に成立させ合う世界そのものである。

8) 浄土往生

（1）大乘仏教の空—縁起の思想と極楽

浄土について、法然は、阿弥陀仏の因位である法蔵菩薩によって建立されたものであり、本願によって念仏すればみな、浄土に往生できると考えていた。その浄土は報土であり、九品の区別は方便であり、浄土に悪人の往生する浄土、善人の往生する浄土の区別はないとする。呼び方としては、「安養の宝刹」「無漏無生の国」（三部経大意）、「無為涅槃界」（『選択集』第十三）などもあるが、最も多用される呼び方は「極楽」である。この「楽」の強調が法然の浄土に関する言説の特徴ともなっている。たとえば、『無量寿経釈』では「おおよそ極楽世界の一の境界、みな離苦得楽の計ごと也。風の宝樹を含もこれ楽也。（中略）これ即ち弥陀如来慈悲の御心、念仏の請願を發して我ら衆生に苦を抜き樂を与ふる心也。」と言う。

また、『阿弥陀経』では「俱会一处」を説くが、法然はこれについて、『阿弥陀経釈』におい

て「また能く我等、無始より已来の父母師長朋友知識妻子眷属、さきだて去れる者有あり、あに相い見えざらんや。これをもってこれを思うに、生生世世の父母師長妻子眷属朋友知識に相い見えんとおもはば、極楽世界に往生すべきなり」と言う。つまり、極楽においてともにあるのは、この世に限定された父母等ではなく、無限の過去からの父母等である。それは、時間的にも空間的にも無限を意味する。つまり、極楽においては、あらゆるものがあらゆるものと結び合い、無限に一体となっている。無限の父母等との再会ということがらが、究極的に意味していることは、極楽がまさに「空一縁起」の世界そのものであるということなのである。

法然は、『選択集』において、たとえば源信『往生要集』のように、極楽の莊嚴や地獄の凄惨な光景を描写していないが、これも、浄土が最終的には「空一縁起」の世界（無為涅槃界）へと収斂することを意味するものと考えられるのではないだろうか。（ただし、初期著作とされる『往生要集釈』によると「往生と言うは、これを捨てて彼に往き、蓮華に化生す。草庵に眼を瞑ぐの間、蓮台に趺を結ぶの程なり。」と言われ、浄土の莊嚴について若干の言及がなされている。）

なお、曇鸞の『往生論註』上では、往生には、浄土の本体が法性無生（真如そのものの世界）であり、その中では生死の繰り返しが無い）であることが分かっての無生往生と、それが分からずに浄土を実体化して捉え現実の穢土における生死になぞらえて浄土往生を捉える見生往生があると説かれる。そして見生往生しても、浄土の功德によっておのずから法性無生の境界に進むとされる。法然は、浄土を「無漏無生の国」（三部経大意）、「無為涅槃界」（『選択集』第十三）と呼び、当然、曇鸞の説についても知っていたはずであるが、この問題については踏み込んで語っていない。しかし、語っていないとはいえ、大乘仏教者として、「空一縁起」「無生」の世界に依拠する法然において、このことは当然踏まえられていると理解すべきであろう。これらをふまえつつ、法然が人々に語る時には、「指方立相」としての「有相」の浄土を語っていると考えられるのである。

（2）還相廻向

『選択集』の第十において、法然は、『観経』に基づき、臨終来迎と往生を語る。法然にとっては、『浄土宗略抄』において言及されるように、平生に念仏を行えば、必ず臨終来迎があり、それによって念仏者は正念に至れる。また、『往生要集』で詳細に説かれたような臨終行儀は必ずしも必要ではなくて、どのような死に方であろうと、念仏者を仏は来迎するという。

さらに、浄土往生の後のことについて付言しておく、法蔵菩薩の願に順じることによって、浄土に往生し、そこで修行し成仏し、再びこの世に戻ってきて衆生を教化すると、法然は考えていると言ってよいだろう。『選択集』では二種廻向のうちの往相廻向（穢土→浄土）が語られ、わずかに、第十二において善導の『観経疏』の三心釈の「又廻向といふは、かの国に生じおはりて還へりて大悲を起し、生死に廻入して、衆生を教化するをまた廻向と名づくるなり。」をそのまま引用しているのが注目されるが、これについては法然自身の解釈である「私

釈」では一切触れられておらず、この論点については『選択集』では展開されない（専修念仏を中心とした立宗の書であることから、論点を絞っているものと思われる。）

しかし、「大胡太郎光秀につかはす御返事」末尾の「ただ御身ひとつに、まづよく往生をもねがひ、念仏をもはげませたまひて、くらいたかく往生して、いそぎかへりきたりて、人をもみちびかんとおぼしめすべく候」、また、『十二問答』末尾の『九卷伝』のみ所収の「第十四問」の「廻向発願心と云は、往生して衆生を利益せんと思ふ心也」、法然の和歌の「生まれてはまず思い出んふるさとに契りし友の深き誠を」などを見ると、法然においても、還相廻向が考慮されていたことが分かる。

還相廻向（世親の五念門の廻向門を曇鸞が解釈し発展させる）とは、浄土に往生した者がもう一度この世に戻ってくることであるが、さらに言えば、往生を成り立たせる阿弥陀仏の救済の力（すべての存在を結びつけ合い、はたらかせ合う力そのものであり、「空一縁起」そのもの）の発現であり、二種回向ともに、この力によって可能となると言えるだろう。（法然は表現方法としては「有相」を重視するが、仏教者としては当然に「無相」「空一縁起」を射程に収めていると言える。その意味で、43歳の廻心は阿弥陀仏の本願力に対する自覚であるとともに、「無相」「空一縁起」の体験的自覚としての、一種の開悟成道体験と言うことも可能だろう。）

帰依者たちにとって凡夫の報土往生を力強く説く法然は、まさに「還相の菩薩」として受け止められた。親鸞も和讃で法然を「阿弥陀如来化してこそ、本師源空としめしけれ、化縁すでにつきぬれば、浄土にかへりたまひにき」と称賛している。法然にとって、『観経疏』を著した善導が、半金色の超越的な存在であったように、親鸞をも含む弟子たちや信者たちにとって『選択集』を著した法然は、まさに還相の菩薩であったのだ。

9) 三昧発得

『選択集』第十六において、法然は「偏依善導」の理由として善導が「三昧発得」の人であり、『観経疏』も阿弥陀仏の助けによって書かれているということを強調し、さらに善導の「本地」は阿弥陀仏であると言っている。また、『選択集』には書かれていないが、法然自身も三昧発得体験があり、しかも、それをごく少数の弟子（源智、明遍）以外には隠していたという事実がある。（報恩寺本、醍醐本『法然上人伝記』、親鸞『西方指南抄』など）

また、『選択集』には、念仏三昧を宣揚する文章が散見される。たとえば、第一には、「念仏三昧の功能超絶して実に雑善をもって比類となすことを得るにあらざることをあらわす」とあり、また念仏三昧を「醍醐」や「ダラニ」に例えたりもする。念仏三昧とは、本来見仏を伴うものである。

善導が三昧発得の人でありかつ阿弥陀仏の化身であったように、法然自身も三昧発得の人であり、仏菩薩の化身として専修念仏を説いていたと考えられていたのである（少なくとも弟子

や信者たちにとっては)。

なお、法然の三昧発得に関わる体験としては以下のようなものが挙げられる。

18歳で黒谷に隠棲するが、その時代に法華三昧を修行中、道場に白象に乗った普賢菩薩が現れた。

43歳で観経疏を読んで回心(余行を捨てて専修念仏に帰す)。黒谷から吉水に移る。そのころ、半金色の善導を見る。(二祖対面)

四八歳で空海に異議を唱える夢をみる。

66歳の1月1日、恒例の別時念仏を開催する。毎日7万遍の念仏を称えて三昧発得する。水想観、地想観、宝池観、宝殿観を成就し、2月28日、風邪のために念仏を中止する。その3月には『選択集』を4月には『没後遺誡文』を執筆し、5月には善導が夢に現れて「あなたが念仏を広めているのでやって来た」と言う。

68歳の2月頃、地想などの五観を心のままに常に現わすことができるようになる。

69歳には、鳥の声、琴の音、笛の音を聞く。

70歳の1月5日、仏殿の勢至菩薩の後ろに、丈六の勢至菩薩が3度現れる。また、念仏を勤めている時に阿弥陀仏の顔が現れる。12月28日、持仏堂で高畠少将に会う。その間にも念仏し、阿弥陀仏を見る。

74歳の1月4日、念仏の間に、阿弥陀仏、観音菩薩、勢至菩薩が現れる。5日にも三尊が現れる。

以上、列举したように法然は、生涯を通じて念仏三昧の体験を積み重ねている。これらの体験は、上述の感応道交であり、真理の世界、すなわち「空一縁起」の世界を、法然が、ある具体像として表現し得たことを示している。これは、往相の専修念仏者としては必要なことではないが、人々に専修念仏の教えを説く者(『観経疏』を著す善導、『選択集』を著す法然)としては、必要であり、それは、梵天勧請によって、迷い苦しむ衆生を救うために、言葉で説き得ない真理をあえて言葉で説くことを決意した釈尊にも比することができるような、還相の菩薩の行といえることができるのである。

改めて考えてみれば、仏陀も含め、人類の思想・文化の源泉となる聖者、たとえば、ソクラテスにしても、イエスにしても、孔子にしても、みな、自らは、何も書き残してはいない。彼らはただ語っただけである。これは、偶然ではないだろう。つまり、一つの巨大な思想の源泉は、言葉では固定できないのである。そのことを考えると、法然が『選択集』を自分で書かずに口述したことの意味も新たなものとして浮かび上がってくる。口述するとは、ただ、頭の中にあるテキストを読み上げることではあるまい。それは、弟子と対面し相互的なコミュニケーションの中に身を置きつつ、その時々の流れに任せて、源泉である根源的はたらきから語られる生きた言葉だったのである。

【付記】

本原稿は、2019年7月6日佛教大学紫野キャンパス常照ホールにて行われた講演に基づくものです。学術講演という性質上、法然上人に対する敬称は、本文中では省略させていただきました。また、註と参考文献も省略してあります。光栄にも、法然思想を建学の精神とする佛教大学での講演にお招きくださり運営にご尽力くださった法然仏教学研究センターの皆様、当日お越しくくださった皆様、講演内容につきまして暖かいお言葉やアドバイスを下さった浄土宗の先生方に深く感謝申し上げます。

(よりずみ みつこ 東京大学)